

الثقافة العربية والحداثة: جدليات الممانعة والاستقبال

عبد الإله بلقزيز

الحداثة والممانعات الثقافية

في سائر المجتمعات التي اقتحمتها الحداثة - خارج مدارها الأوروبي - لم يكن ممكناً أن تتم عملية الاستقبال بتهليل أو رحابة صدر، وبخاصة أنها أتت في ركاب الغزو الاستعماري الأمر الذي عنى القبول بها تسليماً بالهزيمة واعترافاً نفسياً مسبقاً. وإذا ما تركنا، إلى حين، حالات الاستقبال الإيجابي - وهي كثيرة - وتأملنا في صورة الممانعة الثقافية التي أبدتها ثقافات ومجتمعات عدّة في وجه الحداثة الهاجمة، فسنلاحظ أنها اتخذت أشكالاً ثلاثة:

أولها ما تجوز تسميته بالممانعة الحادّة والشاملة. حدّتها كانت في إنكارها الحداثة وإبدائها الشدّة عليها. أما شمولها، فلأنها طالت سائر تجليات الحداثة ولم تكن ممانعة جزئية (كما سيصبح عليه حالها في ما بعد بأكثر من قرن). نحن نتحدث - هنا - عن حقبة تقع بين مطالع القرن التاسع عشر، بل خواتيم القرن السابق له، وبين منتصفه؛ وهي حقبة الصّدام الكبير بين المجتمعات غير الغربية وبين الحداثة الوافدة إليها في ركاب الاحتلال الاستعماري. ومن الطبيعي أن مناخ الصّدمة الأولى لا يتسع لأكثر من ردّ واحد هو الردّ الدفاعي المنكفي إلى ذاته وإلى منظومته الثقافية.

ما كان العرب وحدهم، ولا المسلمون معهم، الوحيدين الذين انفردت ثقافتهم بإبداء ذلك الفعل من الممانعة الحادة والشاملة للحداثة حين اقتحامها عوالمهم. شاركهم في ذلك كثيرون: الصينيون، والهنود، وحتى اليابانيون

قبل حقبة التحديث الإمبراطوري في منتصف القرن التاسع عشر. أما هنود أميركا، فأحرزوا سَبْقاً في إعلان تلك المقاومة الثقافية قبل هؤلاء جميعاً وفي شروط أسوأ بكثير حيث حصدت منهم حربُ الإبادة والاقتلاع في القارة مائة وعشرين مليون هنديٍّ أحمر⁽¹⁾! أمّا الجامع بين تلك الممانعات الثقافية - على تفاوت درجات حدّتها - فهو الرُّجوع الحادّ إلى الماضي والتمسك به، وإحياء تقاليده بما في ذلك ما اندثر منها بفعل التقادم الزمني، بحسبانه عنواناً لهويّة تتعرض للتبديد.

وثاني تلك الأشكال مما يمكن تعريفه بالممانعة المُتَكَيِّفة مع إكراهات الحداثة. ينتمي هذا الشكل إلى فعل المقاومة الثقافية من حيث ماهيته. غير أنها مقاومة لا تَرَكِبُ تيار الرّفْض الحادّ والشامل لكل معطيات الحداثة الثقافية، بل تتكيف مع كثير من تلك المعطيات بهدف تقوية نفسها من جديد، أو قُلْ بهدف إعادة إنتاج نفسها كممانعة قادرة على جَبْه ضغوط الحداثة متوسّلةً ببعض معطيات الحداثة وأدواتها. قد لا يكون هذا الشكل الثاني من الممانعة اهتدى إلى وعي ذلك التكيّف أو إقامته على مقتضى تخطيطي واستراتيجي؛ بل ليس من الأهمية أن يُعَارَ أَيُّ انتباه لمثل هذا السؤال، لأن الأهمّ من ذلك أن فِعْلَ التكيّف يُضْمِر - حتى من دون وعي أو تخطيط - استراتيجيته العفوية (بالمعنى الذي يتحدث عنه ألتوسير حين يشير إلى «الفلسفة العفوية» في العمل العلمي للعلماء)⁽²⁾، ووظيفته التي أسست له كتكيّف. ولعلّ الأدعى إلى الاحتفال به، في معرض الحديث في هذا التكيّف أو في هذه الممانعة الثقافية المتكيّفة، أن المجتمعات والثقافات التي خاضت هذا الغَمَار لم تستسلم ثقافياً للمنظومة الثقافية الغربية الحداثيّة على الرغم من ذلك التكيّف الذي أَلْمَحْنَا إليه، مما يلقي ضوءاً على السمة الوظيفية لذلك التكيّف.

مرةً أخرى، لم تكن الثقافة العربية - في حقبتها الحديثة - وحدها التي جنحت لهذا النوع من الممانعة الثقافية المتكيّفة (مع إكراهات الحداثة)، بل

(1) راجع في هذا: منير العكش: أميركا والإبادة الجماعية، دار الريس، بيروت، 2002.

(2) في كتابه: Philosophie et philosophie spontanée des savants، دار لوسوي، باريس.

شاركتها في المنحى والنهج نفسيهما ثقافات مجتمعاتٍ أخرى - غير عربية وغير مسلمة - مثل مجتمعات الثقافات الكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية والوثنية شاطرتها مثل تلك المعاناة مع الحداثة، خاصة الهند التي تعرّضت لمثل ما تعرّضت له البلاد العربية والإسلامية من جراحة كولونيالية. ولسنا ننزّيد، ولا نغمطُ الثقافة العربية - الإسلامية حقّها، حين نقول إن تجربة المقاومة الثقافية المتكيفة مع الحداثة كانت أنجح في المجتمعات - ولدى الثقافات - المُشار إليها ممّا أحرزته الثقافة العربية في هذا الباب، حيث بدت أقلّ تكيفاً - في محصلتها الإجمالية - من الثقافات اليابانية والصينية والهندية ودون أن تكون، بالضرورة، أكثر تمسكاً منها بشخصيتها التاريخية.

أمّا ثالثُ شكل لتلك الممانعة، فهو ما يصحّ تعيينه باسم الممانعة الثقافية البُعديّة. وهي كناية عن ممانعة متأخرة في الزمان، ولاحقة على انتصار الحداثة في مجتمعات تلك الممانعة. ويعود زمن عودة هذه الممانعة إلى الربع الأخير من القرن العشرين، حين بدأ أن فتوحات الحداثة الثقافية في عددٍ كبير من المجتمعات بدأت تشهد عصر أفولها أمام نقائضها المحلية المتجددة قوةً وتأثيراً. والأدعى إلى الإثارة و«الاستغراب» أن مجال هذه الممانعة الثقافية، المتجددة في زمنها الخاص والمتأخرة في الزمن الموضوعيّ الكونيّ، إنما كان هو عينه المجال الاجتماعيّ الذي حققت فيه الحداثة انتصاراتها الكبرى على «التقليد».

لو أخذنا مجتمعات العالمين العربيّ والإسلامي مثلاً، لأمكن القول إن أكثرها انفتاحاً على الحداثة، وأكثرها توطيئاً لمكتسباتها في نسيجها الثقافي والاجتماعي، هي نفسها أكثرها توليداً لظاهرة الممانعة البُعديّة. ثمة أمثلة «بعيدة» في الزمان، تعود إلى النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، من أهمّها مصر وإيران اللتين كانتا مركزاً من مراكز الحداثة الثقافية الإسلامية قبل أن تجتاحهما إيديولوجيات «جديدة» رفضوية المضمون والشكل لكل ما يُقيّم صلةً، أو شبهةً صلةً، بالحداثة. ثم إن هناك أمثلة أقرب في الزمان لتلك الممانعة البُعديّة. وتعود بداياتها إلى عقد الثمانينيات الماضي، من أهمّها تركيا وتونس وباكستان وإندونيسيا: التي ولّجت حداثتها الثقافية طوّر انكفاءٍ وتراجعٍ

أمام مدّ متزايدٍ لنقائضها المستمسكة بالماضي والهوية والميراث الحضاري الإسلامي.

* * *

لنترجم المعطيات السابقة - عن الممانعات الثقافية الثلاث - إلى لغةٍ تَعْيِينِيَّةٍ تسمّى «الأشياء» بأسمائها ولو من الزاوية التّيبُولوجية؛ ولنأخذ الدائرة الثقافية العربية - الإسلامية مثلاً. سنعرّف - حينها - الممانعة الأولى بتلك التي أبدتها مراكز إسلامية عريقة عَمِلَ فيها - كما تَحَلَّقَ حولها - مثقفون كثر أنتجوا مقالاتٍ شديدة الانطواء والتشرنق على الذات. سنكتفي بذكر خمسةٍ من أهم تلك المراكز التي ما تزال حتى اليوم - وبعد قرنين من الاقتحام الحدائي - قادرة على رعاية المعرفة الإسلامية التقليدية وإنتاج الناطقين بها، هي: الأزهر في مصر، والقرويين في المغرب، والزيتونة في تونس، والنجف في العراق، وقُم في إيران، ومئات المدارس والكلّيات المُلْحَقَة بها والتابعة لها، فضلاً عن مئات الآلاف من خريجها المنتشرين في مؤسسات التعليم والإعلام والقضاء والفُتْيَا والإدارة و«المجالس العلمية» الناطقة بلسان السلطان السياسي. ربما كان لهذه المؤسسات والألسن الناهضة بمهمّة الممانعة الثقافية دورٌ رئيسٌ في المعركة الوطنية - السياسية والثقافية - ضدّ الأجنبي قبل قرنٍ أو قرنين؛ وربما أمكن التغاضي عن فقُر معروضها «المعرفي» سابقاً بسبب الحاجة إلى وظيفتها الوطنية آنئذ. لكنها اليوم تبدو عالّةً على العقل الإسلامي بعد أن انتهت إلى ضريبة فادحة على القضية الوطنية والاجتماعية نفسها. وإذ كانت الدعوة إلى إصلاحها سابقاً تواطؤاً مع العدو (الاحتلال الأجنبي)، بات الصمتُ عن الدعوة إياها اليوم تواطؤاً مع التخلف ضد الثقافة والعقل والوطن.

الممانعة الثانية (المتكيفة) مختلفة، وهي اتخذت شكل ردّ فكريّ متكامل وبالغ الإيجابية هو الفكر الإصلاحي الإسلامي للقرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين. انصرف هذا الردّ إلى إعادة بناء خطاب إسلامي منفتح على معطيات العصر ومتطلع إلى تأهيل مجتمعات الإسلام للمشاركة الفعالة في بناء الحضارة الإنسانية وصناعة التاريخ. ومع أنه عَرَفَ من الحداثة الفكرية الغربية،

خاصة في جوانبها السياسية، إلا أنه لم يَنْفَكْ يضع نفسه في سياق الإسلام أولاً، وفي سياق مشروع ثقافي يَرُومُ جَبَهَ زحف الفكر الغربي على ديار الإسلام ثانياً. وإذا نحن تأملنا في خارطة انتشار هذا الفكر الممانع، فسنلاحظ أنها شاملة أهم مراكز الفكر والثقافة في البلاد العربية والإسلامية. فمن مصر، مَهْد الممانعة الإصلاحية الإسلامية مع حسن العطار ابتداءً وإرهاصاً ورفاعة رافع الطهطاوي تأسيساً وَصَوْغاً ومحمد عبده تطويراً وإنضاجاً، إلى سورية المجتهدين المتأخرين (عبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا)، إلى تونس خير الدين باشا وقبله أحمد بن أبي الضياف، إلى مغرب محمد بلحسن الحجوي، إلى إيران محمد حسين الغروي النائيني، إلى هند محمد إقبال... إلخ، كانت قسماً صورة الممانعة الإصلاحية تتكامل على امتداد تلك الجغرافيا الفسيحة لتمثل ذلك الذي وصفناه بالردّ الشامل على الحداثة، المتكيف مع معطياتها.

الممانعة (البعدية) الثالثة أتت في أعقاب إخفاقات مشروع «الحداثة السياسية» العربية وما جاورها في ميادين الاقتصاد والاجتماع: المشروع الذي حملته الحركات الوطنية والقومية ودافعت عنه نخبة ثقافية حديثة باسم التقدم والنهضة والثورة وما في معناها. وهي اكتست شكلاً رفضياً حاداً لكل ما هو حديث على خلفية برّانيته واقتترانه بالقوى «الصليبية» المعادية للأمة. إن سائر الكتابات الإسلامية التي خرجت من رحم «معالم في الطريق» لسيد قطب، ومنها⁽¹⁾ كتابات شكري مصطفى وعبود الزمر وعبد السلام فرج وأيمن الظواهري وعمر عبد الرحمن، في مصر، وسعيد حوّي في سورية، ومحمد الفيزازي ومحمد الزمزمي في المغرب، وأسامة بن لادن في السعودية... إلخ، تدور حول ثنائيات الكفر والإيمان و«الصليبية» والإسلام والجهاد والعدوان، وتجتمع - على تفرّقها - على جامع واحد وحيد: نظرتها الإنكارية إلى «الآخر»: حضارة وثقافة وكياناً، وتشديدها على نهج العودة إلى «الأصول»

(1) لا مناص من العودة إلى قراءة بعض نصوص هذه الإسلامية السياسية الجديدة في: رفعت سيد أحمد: النبي المسلح: الرفضون (1)، الثائرون (2)، دار الريس، بيروت، 1991.

و«السلف» مقروءةً من منظور ابن تيمية كما تأوَّله الإسلاميون المحدثون منذ التوجهات السلفية المحافظة وحتى الشيخ أسامة بن لادن.

* * *

لم تُعرَض هذه الأشكال الثلاثة من الممانعة نفسها في صورةٍ متعاقبة دائماً - ولو أن بدايات كلٍّ منها أتت كذلك - بل إنها كثيراً ما تجاوزت وتزَامَت بسبب استمرارها في الزمان حتى مع نشوء ما أعقبها. ومع أننا نستطيع أن نُلحَظ علاقاتٍ ما من القطيعة بين مقالات تلك الممانعات الثلاث (قطيعة الممانعة الإصلاحية مع الممانعة السلفية التقليدية، وقطيعة الممانعة الإحيائية الصَّحوية مع الممانعة الإصلاحية المتكيفة)، فإن علاقات القطيعة تلك، مَسَّت الجوانب المتعلقة بالمضمون الفكري لمقالات تيارات الممانعة تلك، لكن لم تَطُلْ اصطفاؤها التاريخي الذي خَضَعَ لمنطقٍ زمنيٍّ خاص لم يتأثر كبير بتأثير بالفجوات القائمة بينها:

فالممانعة السلفية التقليدية الأولى، ذات الطابع الحادّ والشمولي، لم تتوقف بنشوء ممانعة إصلاحية جديدة، بل استمرت تعبر عن نفسها بأشكال مختلفة طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين، من خلال مراكزها التعليمية الدينية، وأفلام دُعائها وفقهائها، كما من خلال «طبقة العلماء» (= علماء الدين)⁽¹⁾ ومؤسساتها الرسمية المرتبطة بالسلطة السياسية⁽²⁾ التي تمثل مكوّناً في جسم إيديولوجي الدولة اليوم⁽³⁾. ولعلّ هذه الممانعة امتدت طويلاً إلى الفترة الراهنة لتشكّل مصدراً من المصادر التي تنتهل منها الممانعة الإحيائية «الجهادية» اليوم. والشيء نفسه يمكن أن يَصْدُق على الممانعة الثقافية

(1) عبارة يُؤثِّرُها الشيخ يوسف القرضاوي على عبارة رجال الدين التي يرفضها.

(2) مثل «هيئة كبار علماء الدين» في السعودية أو «رابطة علماء المغرب» والمجالس العلمية في المغرب.

(3) ومن المثير اليوم أن الإيديولوجيا السلفية التي كان بها قوام بعض الدول باتت ترتب أعباء على الدولة نفسها منذ أحداث سبتمبر 2001.

الإصلاحية المتكيفة؛ فهذه، وإن كان الحيز التاريخي الرئيس للتعبير عن نفسها هو القرن التاسع عشر والعقدان الأولان من القرن العشرين، إلا أنه أمكنها أن تستأنف نفسها ولو جزئياً - أي من دون أن تكون في صورة حركة فكرية أو منظومة فكرية سائدة - في لحظات معلومة من القرن العشرين⁽¹⁾: مع الشيخ علي عبد الرازق وخالد محمد خالد في مصر، والشيخ الثعالبي في تونس، والشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر، والعلامة المجتهد علّال الفاسي في المغرب، والشيخ الأزهري المتنوّر محمود شلتوت، ورئيس «رابطة علماء المغرب» السابق المجتهد الراحل عبد الله كنون، والشيخ صبحي الصالح والشيخ محمد مهدي شمس الدين في لبنان... إلخ. ولا يفوت القارئ في نصوص المفكرين الإسلاميين اليوم أن يلحظ امتدادات تلك الإصلاحية - في النّفس والمحتوى لا في العمق المعرفي - في كتابات أحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، ومحمد حسين فضل الله، وفهمي هويدي، وراشد الغنوشي... إلخ في حقبة زَنَدَ فيها خطابُ الرفضوية الإسلامية وأُورِيَ مُقْتَضِباً موضوعاته «الفكرية» في ثنائيات: الكفر والإيمان، العلمانية والدين، الحدثة والإسلام، الجهاد والعدوان...، وما في معناها تحت نفس العنوان!

* * *

«بعيداً» عن الفكر، قريباً من السياسة: بل قُلْ من الفكر السياسي، جَمَعَ بين أمشاج هذه المقالات الإسلامية الثلاث جامعٌ ليس بِذي شأنٍ قليل هو: مساهمتها - بدرجات متفاوتة - في التأسيس الثقافي لإيديولوجيا سياسية وطنية ضد الاحتلال⁽²⁾ والخطرسة الاستعمارية والصهيونية المعادية⁽³⁾. وكان سببُ

(1) عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

(2) من سلفية علّال الفاسي وعبد الحميد بن باديس مثلاً خرجت الحركتان الوطنيتان في المغرب والجزائر.

(3) من قادة الثورة الفلسطينية المعاصرة من خرج من أحزاب إسلامية: ياسر عرفات من «الإخوان المسلمين» وخالد الحسن من «حزب التحرير».

ذلك - في جملة أسباب أخرى - أن هذه المقالات اجتمعت على القول بأولوية العامل الخارجي على الداخلي في تفسيرها أسباب الوهن والضعف التي لحقت الأمة. وهي إذ عزّتها إلى الاستعمار والأجنبي - وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة - سكّنت ضمناً عن مثالب الداخل الإسلامي سكوتاً كلياً أو جزئياً⁽¹⁾!

ما كانت الممانعة الثقافية الإسلامية منذ قرابة قرنين من اليوم هي الشكل الوحيد لاستقبال فكرة الحداثة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة. رافقها ولادة، ثم أعقبها وعاصرها شكل ثانٍ من الاستقبال، مختلف في الطبيعة والمنطلقات والأهداف، هو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم الاستقبال الإيجابي: المتعامل بانفتاح كبير مع معطيات الحداثة الفكرية والثقافية الغربية، المتطلع إلى اللّحوق بحركتها وتراكمها، والمُراهِن على كسب معركة اللّحوق والمُجَاراة تلك... بل المُتَمَاهِي معها - في حالاتٍ أُخرى - إلى حدودٍ أغرث كثيرين بالعثور على مطاعن ومؤخذات، أو - على الأقل - بمساءلة الحداثة العربية تلك عن مدى الأصالة والاستقلالية في دعواها، أو عن نصاب انتمائها إلى حركة التاريخ والفكر في مجتمعات العروبة والإسلام. ثمة حاجة إلى تحقيقٍ لتاريخ هذه الحداثة العربية لا غنى عنه حتى لا تختلط الحدودُ بين لحظاتٍ منها ومحطاتٍ لم تكن دائماً متشابهة في المضامين والقسمات. ولنا - هنا - أن نقترح تحقيقاً لها في لحظات ثلاث أشبه ما تكون - في مبناها ومعناها - بلحظات التطور في الدورة الخلدونية: لحظة التأسيس والاستواء، ولحظة العنفوان والسيادة، ثم لحظة التراجع والانزواء:

اندفاعٌ ميلاد

وُلدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربية بتأثير فكرة الحداثة الغربية الوافدة في الوقت نفسه الذي كانت تتبلور فيه مقالة إيديولوجية إسلامية مناهضة

(1) راجع رأينا بتفصيل في: عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة. المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2000.

للفكرة إياها في حواشي منتصف القرن التاسع عشر. لم تكن هذه الرؤية الحداثية العربية ذات صلة بأية رؤية إسلامية تجديدية، من نوع تلك التي عرفناها لدى الإصلاحية الإسلامية، وإنما أتت منفصلة عنها تماماً. وليس مردّ ذلك إلى أن روادها الأوائل كانوا مسيحيين عرباً، بل لأن مصدرها - الذي انتهلت منه - هو الفكر الأوروبي الحديث الذي لا يرتبط بالإسلام من أي وجه وهو الذي أنجز قطيعته مع اللاهوت المسيحي نفسه. وليس مصادفة أن الموضوعات الأولى التي شغلت الليبرالية (الحداثية) العربية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اتصلت بمسائل الدين والعلم ومناهضة رجال الدين وسلطانهم السياسي. وإذا كان أحمد فارس الشدياق أول من افتتح القول في الموضوع من خلال نقده الحادّ للإكليروس الديني المسيحي⁽¹⁾، فإن فرح أنطون نقل المعركة مع الدين إلى رحاب الإسلام ممّا حمل الشيخ محمد عبده على مساجلته.

مع الشدياق وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجها - وهو عينه ميلادُ الخطاب الحداثي العربي - عن سِمَةٍ مَيَّزَت ولادة ذلك الخطاب هي الاندفاع التي تَجَتَّرِي على نقد كل شيء بدّاً لها قرينةٌ على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين. وقد يُلتَمَسُ لذلك تفسيرٌ من طريق الإحالة إلى المناخ الفكري العام الذي طَبَعَ حقبة النصف الثاني من القرن التاسع عشر - وهو مناخٌ من التفكير العقلاني بصوت عالٍ ساد حتى في دائرة الفكر الإسلامي وأنتج مقالةً إصلاحية تجديدية - لِيُقَالَ إن أبواب التفكير الحُرّ انفتحت مَصَارِعُهَا أمام كل ذي رأي، وإن معدّل المخافة والتهيب من الجهر به تضاعف إلى حدّ كبير. وقد يذهب ذلك التعليل إلى حدّ التفصيل والتعيين كأن يقال - مثلاً - إن رجالات الفكر الإسلامي الكبار على ذلك العهد ذهبوا إلى التماس بعض الشرعية لفكرة الفصل بين الدين والدولة - كما فعل ذلك محمد عبده في نقده للسلطة

(1) أنظر تحليلاً لذلك التمرد في: فواز طرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق، دار الرئيس، بيروت.

الدينية⁽¹⁾ وإقراره بأن النظام السياسي مدني في الإسلام - أو إلى توجيه أحد أنواع النقد للاستبداد الديني، رديف الاستبداد السياسي، كما فعل عبد الرحمن الكواكبي.

ومع تسليمنا بأن أكثر ذلك التعليل صحيح في شواهد وقرائنه وليس في حُدَيْته التفسيرية بالضرورة، إلا أن ثمة بعض ما يُخَفِّف من غلوائه في تجربة الليبرالية في التعبير عن نفسها لاحقاً في ظروف مختلفة ومغايرة، أعني في ظروف كان يمتنع فيها على المقالة العلمانية العربية - أو يكاد - أن تَجْهَر بِمَقُولِها أمام هجوم معاكس من قِبل خطاب الإحيائية الإسلامية كما في حقبة ما بين الحربين. فقد استأنفت المقالة العلمانية معركتها ضد اللاهوت، و«القرون الوسطى» - ولو بشكل غير مباشر - في أوضاع ما كانت مناسبة لها. نعم، كان على بعض أهم ممثلي فكر الحداثة أن يتراجعوا عن اندفاعاتهم في التعبير عن آرائهم في عشرينيات القرن العشرين، بعد المحاكمات الفكرية والسياسية لكتاب «في الشعر الجاهلي» (طه حسين) وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» (علي عبد الرزاق). بل كان على أهم مثقفي تلك الحقبة - الناهلين من المدرستين الفرنسية والإنجليزية في الفكر - أن يتراجعوا عن «مغامرتهم» الفكرية ويتصلحوا مع الفكر السائد، وكان ذلك ما حصل - مثلاً - لطه حسين في نصوص الثلاثينيات، بدءاً من كتابه: على هامش السيرة⁽²⁾، وما حصل لعباس محمود العقاد حين بدأ في تحرير سلسلة العبقريات. ومع ذلك، من ينفي أن مثقفاً آخر مثل سلامة موسى لم يتراجع عن التعبير عن عقيدته العلمانية في عزّ تينك الظاهرتين: الهجوم الإحيائي المعاكس والتراجع الحداثي المطرد؟

وإذا كانت المقالة الحداثية السياسية قد تأخرت في التعبير عن نفسها

(1) أنظر رأينا مفصلاً في: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع مذكور، ص 48 - 52.

(2) أنظر تحليلاً جيداً لذلك التراجع في كتاب علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 123 - 149

إلى العقد الثاني من القرن العشرين مع لطفي السيد خاصة - مقارنة بتعبيرها «الفلسفي» والإيديولوجي المتصل بمسألة الدين - فإن لذلك أسباباً تاريخية تفسّره ليس هنا مجال التفصيل فيها. لكن الذي لا يُخطئ إدراك مغزاه لبيب أن اندفاعها في هذا الباب ما كانت تقل عن اندفاعه سابقتها («الفلسفية» العلمانية). ومن آيات ذلك أن أحد فطاحل هذا الخطاب الحداثي في السياسة (= لطفي السيد) اقتفى أثر أساتيزه في «علم السياسة» في أوروبا، فضرب صفحاً عن كل تاريخ العصر الوسيط ليعود إلى جذور الثقافة الأوروبية الحديثة - الفكر اليونانيّ نعني - ويترجم كتاب السياسة لأرسطو. وهو فعلٌ فكريٌّ رَامَ القول إن العرب ما عادوا في حاجة إلى مدوّنتهم الفكرية التقليدية ليؤسسوا نظرية السياسة، لأن مدوّنتهم تلك - أكانت منظومة «السياسة الشرعية»: التي أعاد إحياءها رشيد رضا في العشرينيات بعد أن انصرف عنها الإصلاحيون قبله بنصف قرن ويزيد، أو المنظومة الفقهية المقاصدية الشاطبية التي اهتدى إليها محمد عبده - لم تعد تملك أن تقدّم جواباً فكريّاً عن مسألة السياسة.

بقي أن نقول إن أعلى أشكال اندفاع الحداثة العربية إنما هو ذاك الذي تحقّق في مجال اللغة والأدب والفنّ منذ آل اليازجي وسيد درويش ومدرسة المهجر حتى شعر پول شاوول وعباس بيضون وموسيقى زياد الرحباني ومرسيل خليفة ولوحات يوسف عبدلكي ومحمد القاسمي. وقد يكون من أسباب ذلك ما تمتع به الإنتاج الرمزي من هوامش أوسع بكثير من تلك التي كانت للإنتاج النظري والعلم اجتماعي. فقد يجوز في الأدب والفن ما ليس يجوز في غيره. وتلك كانت سيرة القصيدة العربية في عصرها الكلاسيكي الذهبي حيث قالت - مع أبي الطيب المتنبي وأبي العلاء المعري والبُحْثري وأبي نواس - ما لم تَقَوِ الفلسفة نفسها على أن تقوله في عصرها الأندلسي الموحد المزدهر مع ابن طفيل وأبي الوليد بن رشد.

ظَفَرَاوِيَّةٌ عَنْفَوَانٌ

بين مطلع الخمسينيات ومنتصف السبعينيات من القرن العشرين، بدا وكأنّ الحداثة العربية زادت جرعةً عن ذي قبل في التعبير عن نفسها. كانت تياراتها

صاخبة والمناخ السياسي العام السائد يُسَعِّفُها بالكثير؛ وقد دفع ذلك بعض تعبيراتها إلى منزع ظفراويٍّ مُنَشِّ «بفتوحات» الرؤية الحداثية. شهدنا ميلاد نظرة علموية scientiste، ورثت سابقتها الصناعية - التقنية⁽¹⁾، مطمئنة إلى انتصارات العلم على الطبيعة وانتصارات الرؤية العلمية على الرؤية الدينية للعالم والمجتمع، وكانت النزعة الوضعية العلموية في المجتمع تعبيراً فلسفياً صارخاً لها⁽²⁾. شهدنا داروينية اجتماعية عربية أطلت من نافذة القراءة الماركسية (العربية) للمجتمع فذهبت بفكرة الصراع الاجتماعي إلى حدود نظرة طبقوية واقتصادوية تُرَدُّ كُلُّ شيء - بما فيه ذلك الوجدان والعواطف الإنسانية - إلى الصراع الطبقي وإلى العامل الاقتصادي! شهدنا ميلاد فلسفة وجودية تستعيد كيركغارد وهوسرل وبرغسون وتمتد إلى الإطلال على جان پول سارتر، ويجد بعضها في الصوفية الإسلامية بعض جواب عن عطش داخلي. ثم شهدنا فورة في الاشتغال بمفاهيم التحليل النفسي على نحو بدأ فيه لأصحابه أن سيغموند فرويد - وقد تعرَّب - سدَّد ضرباتٍ مؤلمة للأضرحة والسَّحرة والدجالين والمشعوذين الذين احتكروا طويلاً ميدان الحياة النفسية للناس. مثلما شهدنا فلسفة بنيوية زاحفة تترجَّح بين لوي ألتوسير ومُلهِمه (غاستون باشلار) وبين ميشيل فوكو، وتستولي على معظم مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات وفي حقل التأليف، لِيَتَسَلَّلَ بعض مفرداتها إلى الصحافة.

رديفُ هذا العُنفُوان في الفكر عنفوانٌ في السياسة والاقتصاد؛ قام يسارٌ واستقرَّ به الحال قوةٌ مستوليةٌ إما على السلطة (القوميون) أو على الصحافة والمنابر الثقافية (الماركسيون). وتراءى له ذلك إيذاناً بنهاية عصر «اليمين الديني» في المجتمع العربي. حتى الليبراليون أنفسهم لم يَعد يُنظَرُ إليهم إلا كماضٍ ينصرم ويعيش حشرة الاحتضار أمام الفكر الجديد الظافر الذي تمثله قوى اليسار هذه. وفي الاقتصاد، لم تتخلف النزعة الظفراوية عن أن تدلي بدلوها: فمثلما بدأ لها زحف الصناعة وانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية على

(1) لدى سلامة موسى، راجع رأي عبد الله العروي في: الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

(2) خاصة مع فؤاد زكريا وزكي نجيب محمود.

«الإقطاع» والاقتصاد الزراعيّ والحرفيّ التقليدي عنواناً لانتصار الحديث على القديم، كذلك بدت لها «التنمية الاشتراكية»، القائمة على التأميم والتصنيع الثقيل وفك الارتباط مع المتروبولات، عنواناً لاندفاع ذلك الحديث إلى حده الأقصى.

لكن الأدعى إلى الانتباه، في معرض الحديث في الحداثة العربية في طورها الثان هذا، أنها لم تعد محط أية شبهة وطنية أو قومية من جنس اتهامها بممالة فكرة المستعمر والتماهي معه - كما كان أمرها في بدء مولدها في نظر الممانعة السلفية الوطنية (= ولو أن الإحيائيين ظلوا يتهمونها بمعادة الدين) - بل هي تعربت سياسياً واستحصلت لنفسها شرعيةً داخلية وجمهوراً عريضاً مشايعاً؛ ثم سرعان ما آلت إليها سلطة الاتهام، فقدحت في القوى الدينية واتهمتها بالتحالف مع «النظم الرجعية» ومع الإمبريالية ضد قوى التحرر والتقدم...

تهافت التراجع

بدأت نذر تراجع فكرة الحداثة مبكراً: منذ النصف الثان من ستينيات القرن العشرين وإن استمرت تعبيرات منها قويةً عقداً آخر ويزيد من الزمان. وكان التراجع إياه في امتداد تراجع عام أطلقه انكسار المشروع القومي العربي في - بعد - حرب العام 1967، وتوجت هزيمة «المعسكر الاشتراكي» في المنافسة مع الغرب الرأسمالي ثم انفراطه في مطالع التسعينيات.

كان في وسع فكرة الحداثة، غيباً جنوحها للتراجع التدريجي، أن تعيد فحص الكثير من يقينياتها التي امتحنتها عظام الأحداث وكشفت عن تهافت الكثير فيها. والحق أن مثل هذا الفحص النقدي بدأ مبكراً حين نبه عبد الله العروي⁽¹⁾ إلى أن التحديث الاقتصادي والسياسي لم ترافقه ثقافة حداثية حقيقية، وأن الحداثة التي تبنتها الأنتلجنسيا العربية لم تكن تطابق حاجات الواقع، أو لم تكن موضوعية؛ وأن حالة التأخر التاريخي التي تعاني منها

(1) راجع كتابه: La crise des intellectuels arabes، منشورات Maspero، 1978.

مجتمعاتنا العربية أعمق من أن تجيب عنها برامج التحديث تلك. وهو نفسه ما أدركه ياسين الحافظ حين انشغل بمسألة تخلف البنى الاجتماعية التقليدية العربية⁽¹⁾ وقدرتها على توليد مقاومات ذاتية ضد مشاريع التوحيد الوطني والقومي. لكن هذه الوقفة النقدية ضاعت في صخب المكابرات والمضاربات الإيديولوجية الحداثوية. وحينما كانت مقاليد السلطة الثقافية تعود شيئاً فشيئاً إلى قوى الإحيائية - التي خرجت من صلبها إسلامية «جهادية» هي أبعد ما تكون عن استعداد للإصغاء إلى أي كلام خارج دائرتها - كان بعض بقايا الحداثيين في الفكر السياسي والاجتماعي يتدافعون بالمناكب لتقديم التوبة والاعتذار⁽²⁾ عن كل ما آمنوا به سابقاً، وإهالة التراب عليه دون ذرف دمة فراق، والتصالح مع غرب جديد هو الغرب الأميركي وثقافته الاستئصالية، محتسبين معارفه وحدها الأهل بالاعتداء والانتهاك، بل ذاهبين إلى الدعوة الصريحة إلى التحالف معه من أجل «إنقاذ» الحداثة والديمقراطية⁽³⁾ من «الخطر الأصولي»، ... وما خفي أعظم.

من سخرية التاريخ أن تهافت فكرة الحداثة على يد هذا النوع من المثقفين، ممن كانت لهم سابقة فيها وعُدوا - قبل ثلاثة عقود - من فرسانها، إنما يعيد الاعتبار إلى تلك الدورة الخلدونية التي مقتضاها أن الدول والأفكار أجيال تقطع أطواراً ثلاثة: استواء ونهوضاً وأفولاً. تلك قاعدة في نظرة خلدونية ثابتة. ولكن القاعدة وإن استوت لا تلغي الاستثناء. وفي المشهد الثقافي اليوم أكثر من استثناء.

(1) راجع: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة.

(2) راجع نقدنا لهم في كتابنا: نهاية الداعية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2000.

(3) ماذا قال يساريون وتقدميون قدماء مثل الماركسي لطفي الخولي والتروتسكي كنعان مكية، أو مثل فؤاد عجمي وسعد الدين إبراهيم... غير هذا وأكثر؟!